46e ANNEE (5e SÉRIE) N° 27 4 JUILLET 1929

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

Bulletin d'Ecriture Sainte

L'historien Josèphe et Jésus

SOMMAIRE. — I. L'historien Josèphe, son témoignage sur le Précurseur et sur S. Jacques le Mineur. — II. Est-il vraisemblable qu'ayant parlé de personnages évangéliques, Josèphe n'ait rien dit de Jésus ? — III. Les fragments slaves de Josèphe sur Jésus sont apocryphes et ne méritent aucune considération. — IV. Attitude des Savants vis-à-vis du texte des *Antiquités Judaïques* sur Jésus. — V. Ce texte peut être considéré comme substantiellement authentique, mais comme ayant été partiellement interpolé.

VI. Principaux articles de Revues et de Dictionnaires parus en 1928 sur des questions bibliques.

Dans ses conférences de Notre-Dame *(2e conférence,* 24 février 1929, p. 10) le P. Pinard de la Boullaye s'est exprimé en ces termes au sujet de l'historien Josèphe : « Leur historien, Flavius Josèphe, aurait même consigné contre eux un témoignage de première importance, puisqu'il mentionne les miracles de Jésus, sa mort, sa résurrection ; toutefois, ce passage, interpolé peut-être par des chrétiens, est trop contesté pour que je veuille en faire usage. » Le P. L. de Grandmaison avait agi de même dans son *Jésus-Christ,* t. I, p. 8. Devons-nous considérer cette attitude pratique de deux apologistes de premier plan comme un jugement définitif s'imposant désormais à la science catholique, ou bien n'y voir que le souci de ne se servir que d'arguments absolument convaincants parce que indiscutés ? C'est évidemment le second sentiment qu'il convient d'adopter, car si le P. de Grandmaison trouvait plus facilement explicable un silence complet de Josèphe qu'une mention occasionnelle, par contre le P. Pinard se range, semble-t-il, parmi ceux qui, de nos jours, considèrent comme interpolé le texte de Josèphe sur Jésus.

Nous voudrions, dans ce Bulletin, essayer de mettre les lecteurs de l'*Ami* au courant de cette controverse.

I

Flavius Josèphe, né en 37 ou 38 ap. J.-C., mort vraisemblablement à Rome peu après l'an 100, fut un contemporain de l'âge apostolique. Par sa naissance il appartenait au parti sadducéen, parti riche, opportuniste, favorable par principe au pouvoir du moment, donc au gouvernement romain. Vers l'âge de seize ans, il sentit quelque attrait pour la solitude et l'ascétisme, et il alla partager sur les bords de la Mer Morte la vie cénobitique des Esséniens. Sa ferveur fut de courte durée, et après trois ans d'un régime austère, il revint à Jérusalem. Entre temps, il était passé du parti sadducéen au parti pharisien, sans pourtant rompre complètement avec l'aristocratie sacerdotale. Un séjour à Rome, vers 64, lui permit de se créer d'utiles relations. Quand il revint en Palestine, la guerre de l'indépendance éclatait. Il prit aussitôt les armes contre Rome et commanda même une armée en Galilée. On ne sut, et on ne saura sans doute jamais, s'il convient de le considérer comme un général malheureux ou comme un traître à sa patrie. Toujours est-il que, dès 67, il mit bas les armes dans des circonstances assez suspectes, si bien que, la guerre finie, il se trouvait du côté non des vaincus, mais des vainqueurs. Il se fixa dès lors à Rome « où, dit Mgr Batiffol, il vécut nanti de la faveur impériale, émargeant à la liste civile, décoré du titre de citoyen romain, affublé du nom de Flavius, et riche de terres enlevées à ses compatriotes et qu'il s'était fait donner en Palestine après la conquête. Ce « ci-devant prêtre juif » comme l'appelle M. Schürer, était de ces gens peu estimables qui font fortune dans les malheurs publics [1]. »

Ce portrait, on l'avouera, est assez peu flatteur ; il était nécessaire pour aider à saisir les discussions qui vont suivre.

Agé d'une vingtaine d'années, vers 57-58, à l'époque où S. Paul allait être arrêté dans le Temple au cours d'une émeute, et ayant vécu à Jérusalem jusqu'à son départ pour Rome, en 64, Josèphe était donc particulièrement bien placé pour être renseigné sur tout ce qui concernait l'Eglise naissante, son fondateur, ses Apôtres.

Et, de fait, il a parlé dans ses *Antiquités Judaïques,* rédigées vers 90-100, de deux personnages de l'histoire évangélique : de S. Jean-Baptiste (XVIII, v, 2) et de S. Jacques le Mineur (XX, IX, 1).

Voici en quels termes il a parlé du premier :

« Hérode le fit mourir. Jean était un homme vertueux, qui pressait les Juifs qui s'exercent à la vertu, et qui s'appliquent à la justice les uns envers les autres et à la piété envers Dieu, à venir au baptême. Il enseignait que le baptême était nécessaire, non qu'il purifiât de certaines fautes, mais comme une

[1] *Orpheus et l'Evangile*, p. 7.

purification du corps accompagnant la purification préalable de l'âme par la justice. On accourait et l'on était saisi par ses discours. Hérode craignit que sa parole ne soulevât quelque sédition, car la foule faisait tout ce que Jean conseillait, et Hérode pensa qu'il valait mieux prévenir toute entreprise et n'avoir pas sujet de se repentir trop tard si un mouvement se produisait. Jean donc, sur cette prévention d'Hérode, fut envoyé enchaîné à Machéronte, la place forte que nous avons dite, et là il fut mis à mort. »

Evidemment, Josèphe apprécie en politicien la carrière et l'œuvre du Précurseur; il attribue son arrestation à des craintes d'agitation politique, et si nos Evangiles donnent le véritable motif, la haine implacable d'une femme qui n'était pas l'épouse légitime, ils montrent de la façon la plus nette que les craintes signalées par l'historien juif avaient un fondement très sérieux dans le concours de foules qui se pressaient sur les rives du Jourdain. L'aspect religieux du rôle de S. Jean-Baptiste lui a totalement échappé et nous n'en devons pas être surpris ; pour lui le Précurseur était uniquement un homme sage, vertueux, un ami de la justice et de la piété. Néanmoins Josèphe rend hommage à l'impression profonde que le Baptiste produisit sur les Juifs. Le fait est à retenir ; il corrobore sur ce point l'historicité de nos Evangiles.

Or, de l'aveu de tous les critiques, l'authenticité de ce passage de Josèphe ne peut être mise en doute. Qu'on veuille bien s'en souvenir.

La notice relative à S. Jacques le Mineur nous introduit, de manière indirecte, dans le sujet même que nous voulons traiter au cours de cet article.

Parlant de la mort du procurateur Festus devant lequel comparut S. Paul, l'historien juif raconte que le grand-prêtre en charge Anne (Hanan), fils de ce beau-père de Caïphe qui joua au cours de la Passion un rôle assez discuté (Jo., XVIII, 13-24 ; cf. *Ami* 1927, p. 693-96), profita de l'absence d'Albinus, successeur de Festus, pour faire exécuter S. Jacques le Mineur :

« Albinus étant encore en route, Hanan jugeant l'occasion favorable réunit le Sanhédrin en conseil judiciaire et il fit comparaître devant lui *le frère de Jésus surnommé le Christ* (Jacques était son nom) avec quelques autres. Il les accusa d'avoir violé la Loi et il les livra pour être lapidés. Les gens les plus modérés de la Ville et les plus fidèles observateurs de la Loi prirent cela fort mal. Ils envoyèrent en cachette des messagers au roi (Hérode Agrippa II), le priant d'avertir Hanan qu'il ait à s'abstenir à l'avenir d'agissements semblables, car ce qu'il avait fait n'était pas correct. »

Cet excès de zèle coûta sa place à Hanan. En effet, la Judée étant gouvernée par un procurateur romain, Hérode Agrippa II, roi de Chalcis, tétrarque d'Iturée et de Trachonitide, avait dans ses attributions de prince juif la garde du Temple, la désignation et, au besoin, la destitution du grand-prêtre. A la requête d'Albinus, Agrippa II contraignit Hanan à quitter le souverain pontificat, dont il n'avait exercé les fonctions et perçu les profits que durant trois mois.

Si quelques-uns, comme Juster (*Les Juifs dans l'Empire romain, leur condition juridique,* t. II, p. 139-41) et Schürer (*Geschichte des Judischen Volk's,* t. II, p. 548 et 581-83), regardent ce passage de Josèphe comme apocryphe ou suspect, la très grande majorité des critiques, à commencer par Niese, l'éditeur de ses œuvres, le considèrent comme étant rigoureusement authentique. Signalons, entre autres parmi les indépendants : Norden [1], Mayor [2], Meyer [3], Th. Reinach [4], Goguel [5] ; et parmi les catholiques : le P. L. de Grandmaison [6], Mgr Batiffol [7] et l'abbé Chaine [8].

Ici encore, Josèphe a apprécié les faits en politicien ; dans l'acte de Hanan, il n'a vu qu'un excès de zèle religieux, excès d'autant plus maladroit qu'il était susceptible d'indisposer contre les Juifs le nouveau Procurateur et les Romains. Il était bien incapable de saisir, comme tous ceux d'ailleurs qui jugeaient du dehors, la différence profonde qu'il y avait entre le judaïsme traditionnel que défendait le grand-prêtre, et le christianisme dont S. Jacques était à Jérusalem le propagateur et le défenseur. Mais ce qui doit surtout retenir ici notre attention dans la notice consacrée à S. Jacques par l'historien juif, ce sont les termes dont il se sert pour désigner la victime. Hanan fit comparaître *le frère de Jésus surnommé le Christ (Jacques était son nom).* Ces termes sont dans tous les manuscrits des œuvres de Josèphe ; on les lit dans toutes les versions ; à trois reprises Origène cite explicitement ce texte (*Contra Celsum,* I, 43 ; II, 13 ; *In Matth.*, XVII) et il le cite sous cette forme. Sans doute, il établit entre la mort de S. Jacques et la ruine de Jérusalem une relation que nous ne trouvons pas dans Josèphe, et il semble bien qu'il faille lui en laisser à lui seul l'entière responsabilité [9] ; mais ce qui est hors de doute pour la majorité des critiques, c'est que Jésus est ici mentionné, qu'il y est mentionné par une formule rapportant un « On-dit, » n'impliquant donc nullement une déclaration catégorique de messianité, et trop peu respectueuse pour avoir été tardivement introduite par une main chrétienne ; qu'il y est mentionné, enfin, au livre XX des *Antiquités Judaïques,* alors que le passage célèbre concernant Jésus se trouve au livre XVIII. Le nom de Jésus sert ainsi à Josèphe pour introduire son nouveau personnage, pour le faire connaître de ses lecteurs avant de l'appeler

[1] *Josephus und Tacitus über Jesus Christus,* dans *Neue Iahrbücher für das Klass. Altertum,* t. XXXI (1913), p. 608 et sq.

[2] *The Epistle of St James,* 1913, p. LVIII, note 2.

[3] *Josephus Stellung zum Christentum,* dans *Ursprung und Anfänge,* t. I (1921), p. 206-11.

[4] *Rev. des Etudes juives,* 1897, p. 1 et suiv.

[5] *Jésus de Nazareth, mythe ou histoire* (1925), p. 39, 40.

[6] *Jésus-Christ.* t. I, p. 190.

[7] *Orpheus et l'Evangile,* p. 15.

[8] *L'Epitre de S. Jacques,* p. XXXV, note 2.

[9] L. de Grandmaison, *Jésus-Christ,* t. I, p. 190-91. — Mgr Batiffol, *Orpheus et l'Evangile,* p. 16, n. 2. — L'abbé Chaine attribue lui aussi à Origène et non à Josèphe la relation introduite dans le texte concernant S. Jacques entre la mort de ce dernier et la ruine de Jérusalem. Josèphe avait déjà établi semblable relation entre la mort de Jean-Baptiste et la défaite d'Hérode Antipas (*Ant. Jud.*, XVIII, v, 2), et Origène aurait par la suite fait confusion. (*L'épître de S. Jacques,* p. XXXV, n. 2).

par son nom. N'est-ce pas déjà une présomption très forte contre le silence prétendu de Josèphe sur Jésus, et cette façon de nommer Jésus à l'occasion de S. Jacques ne devrait-elle pas suffire, à elle seule, pour faire éviter à des savants justement considérés des assertions aussi catégoriques que celle-ci : « L'histoire contemporaine le (Jésus) passe entièrement sous silence [1] » ?

II

Josèphe a donc parlé du Précurseur et de S. Jacques d'une façon très explicite. Mais en ce qui concerne Jésus, devons-nous nous contenter de cette simple allusion ? Avouons-le, un silence absolu de sa part serait bien invraisemblable. Ayant vécu à Jérusalem dans un milieu religieux farouchement hostile à l'Eglise naissante, il a grandi dans la haine des disciples de Jésus. Il se trouvait là quand S. Paul arrêté dans le Temple (Act., XXI, 27-36) comparut devant le Sanhédrin, et il dut connaître les discussions passionnées, les complots ourdis dans le secret. On parlait trop autour de lui, à propos de Paul, à propos de Jacques, d'une prédication que le judaïsme jugeait hérétique, pour qu'on n'ait pas à tout le moins mentionné celui qui avait été l'initiateur de ce mouvement et qu'on ne le lui ait pas indiqué comme étant aux yeux de ses partisans le véritable Messie, le Christ. Plus tard, quand il alla à Rome, vers 64, pour faire libérer des Juifs notables que Félix y avait envoyés comme prisonniers, il n'a pas pu ne pas entendre parler par ses coreligionnaires de ces chrétiens que traquait à son tour comme incendiaires la police de Néron. Enfin, après 70, il s'est trouvé à Rome avec Hérode Agrippa II qui jadis au prétoire de Festus avait écouté Paul parler de Jésus (Act , XXV, 13-XXVI, 32). Sans doute, soucieux avant tout d'émarger à la liste civile et de ne pas perdre les faveurs impériales, il ne devait rien écrire qui pût éveiller le nationalisme juif et fût susceptible de déplaire à ses tout-puissants protecteurs ; mais il pouvait se permettre de faire allusion aux espérances messianiques, dès lors qu'il les considérait comme une chimère. N'avait-il pas, d'ailleurs, déjà salué par flatterie en la personne de Vespasien le Messie promis ? *(G. J.*, VI, v, 4). En présentant Jésus comme un professeur de vérité, comme un thaumaturge analogue à ceux que se vantaient alors de posséder la Grèce et l'Italie, il pouvait lui consacrer une courte notice sans risquer de froisser qui que ce fût. En ce temps-là, vers 90-100, les chrétiens n'étaient pas encore poursuivis comme tels ; leur mouvement religieux apparaissait comme étant de petite envergure. Parler de Jésus à leur propos, c'était renseigner sur la vie nationale juive, sur les divers courants qui l'avaient traversée et influencée. N'en point parler, au contraire, c'était faire un récit incomplet, puisque Jésus avait été le fondateur d'une secte, née du judaïsme, qui se répandait de plus en plus, et il était vraiment impossible à Josèphe de relater les principaux événements de la carrière administrative de Ponce-Pilate sans parler de celui qu'à la requête des Juifs il avait envoyé au gibet.

Ceci étant, que faut-il penser des divers textes de Josèphe qui nous sont parvenus concernant Jésus ?

Nous en avons trois dans la tradition slave de la *Guerre Juive* et un dans les *Antiquités Judaïques*. Faut-il les mettre tous sur le même rang, ou convient-il de rejeter résolument les uns et d'accepter l'autre, en partie tout au moins ?

III

Parlons d'abord des fragments slaves. Dès 1906, Berendts publia huit fragments de la *Guerre Juive* relatifs au christianisme naissant [1] ; il les avait trouvés dans une version slave ; trois d'entre eux concernaient Jésus. La *Guerre Juive* ayant été composée bien avant les *Antiquités*, vers 73-79, ces fragments, s'ils étaient authentiques, ne seraient que d'une quinzaine d'années postérieurs à nos Evangiles Synoptiques et naturellement, de par leur ancienneté, ils seraient de la plus haute importance.

Voici les passages principaux de ces trois fragments :

1. — « Alors apparut un homme, si tant est qu'on puisse le nommer un homme, car sa nature et son apparence étaient humaines, mais son apparition était plus qu'humaine. Ses œuvres étaient divines et il accomplissait des miracles étonnants et puissants. Aussi ne m'est-il pas possible de le nommer un homme. D'autre part, en regardant tout son être, je ne l'appellerai pas non plus un ange. Et tout ce qu'il faisait par quelque force invisible, il le faisait en parlant et en commandant. Les uns disaient de lui que le premier législateur était ressuscité des morts et opérait beaucoup de guérisons et de prodiges. Mais les autres pensaient qu'il était envoyé de Dieu. Mais il s'opposait en beaucoup de choses à la Loi et ne gardait pas le sabbat d'après l'usage paternel... Et beaucoup de peuple le suivirent et l'appelèrent leur maître... C'était pour lui une habitude de s'arrêter devant la ville sur le mont des Oliviers : c'est là qu'il opérait les guérisons des gens. Et auprès de lui se rassemblèrent 150 esclaves et une foule de gens du peuple. Et lorsqu'ils virent sa puissance et qu'il faisait tout ce qu'il voulait par sa parole, ils lui demandèrent d'entrer dans la ville, d'abattre les soldats romains et Pilate et de régner sur eux. Mais il le refusa. Et alors lorsque cela fut connu des chefs juifs, ils se rassemblèrent avec le Grand-Prêtre et lui dirent : Nous sommes impuissants et trop faibles pour résister aux Romains... Et ils allèrent et ils informèrent Pilate (de ce qui se passait). Celui-ci envoya (des soldats) et fit tuer beaucoup de peuple, et il fit amener ce thaumaturge. Et après l'avoir entendu, il vit qu'il était un homme de bien et non un criminel, ni un révolté, ni un conspirateur, et il le laissa libre. Car il avait guéri sa femme mourante. Et il alla à sa place habituelle et il fit ses œuvres accoutumées. Et de nouveau une multitude plus nombreuse se rassembla autour de lui, car il se manifestait par ses ac-

[1] Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, t. I, p. 16.

[1] *Die Zeugnisse vom Christentum im Slavischen « De Bello Judaïco » des Josephus, dans T. U.*, 2e série, t. XXIX, 4 in-8 de 79 pages (Leipzig, 1906).

tions plus que tous. Les scribes furent empoisonnés de jalousie et ils donnèrent trente talents à Pilate pour le tuer. Et celui-ci, après avoir pris l'argent, l'abandonna à leur volonté afin qu'ils accomplissent leur désir. Et ils le prirent et ils le crucifièrent conformément à l'usage ancestral. » *(Fragm.* 4 ; Berendts, p. 8-10).

2. — **Il y avait au Temple de Jérusalem des stèles qui en interdisaient l'entrée aux étrangers** [1], **sous peine de mort.**

« Au-dessus de ces stèles avec inscription, était suspendu un quatrième tableau avec une inscription portant en caractères hébraïques : « Jésus n'a pas régné comme un roi ; il a été crucifié par les Juifs parce qu'il annonçait la destruction de la Ville et la démolition du Temple. » *(Fragm.* 6 ; Berendts, p. 11).

3. — **Enfin, à l'occasion du voile du Sanctuaire qui se déchira en deux, depuis le haut jusqu'en bas, lors de la mort de Nôtre-Seigneur (Matth., xxvii, 51), on lit encore dans le texte slave de la *Guerre Juive :***

« Le voile était tout entier avant cette génération parce que le peuple était pieux, mais aujourd'hui il est lamentable à voir. Car il fut déchiré tout à coup d'en haut jusqu'au sol lorsqu'ils livrèrent injustement à la mort le bienfaiteur, l'homme, celui qui par ses actions n'était pas un homme... On dit qu'après qu'il fut mort on ne le trouva pas dans le tombeau où on l'avait placé. Les uns racontent qu'il est ressuscité, les autres qu'il fut dérobé par ses amis. Mais je ne sais pas qui a raison... Car celui-ci (Jésus) fait ce qu'il veut : il vit avec les hommes, tombe, se pose, ressuscite selon qu'il est conforme à sa volonté. D'autres disent qu'il n'était pas possible de le voler, parce que l'on avait placé autour de son tombeau des gardes : trente romains et mille juifs. Voilà ce que l'on raconte de ce voile et sur l'origine de sa déchirure, il y a encore des légendes. » *(Fragm.* 7 ; Berendts, p. 12).

Cette version slave de la *Guerre Juive,* qui nous livrait sur Jésus trois fragments si curieux à tant de titres, avait été faite, selon Berendts, sur le texte primitif rédigé en araméen. Plus tard Josèphe avait fait de son œuvre une édition grecque d'où il avait soigneusement expurgé, pour plaire aux Romains, tous les passages relatifs au christianisme et à son fondateur.

La thèse de Berendts trouva tout aussitôt un contradicteur redoutable en la personne de Schürer. Celui-ci dénia toute valeur historique à ces fragments et renversa sans peine l'hypothèse d'une rédaction primitive soi-disant araméenne. La traduction slave supposait l'édition grecque actuelle de la *Guerre Juive ;* tantôt elle l'abrégeait et tantôt elle la développait. Cette traduction supposait aussi une connaissance des Evangiles et des Actes des Apôtres. On se trouvait donc de la façon la plus évidente, concluait-il, en présence d'un faussaire [2]. **Dans ses conférences de Versailles, le 9 janvier 1910, Mgr Batiffol se rallia à l'opinion de Schürer** [3].

Les choses en étaient restées là, en dépit des protestations de Berendts qui se plaignait avec amertume du dédain avec lequel le monde savant traitait sa prétendue découverte [1], **quand, en septembre-octobre 1925, M. Eisler présenta devant un congrès de philologues allemands une communication intitulée : « *Le témoignage authentique de Josèphe sur Jésus.* » Plaidant la cause de l'authenticité fondamentale des fragments slaves et de leur interpolation partielle, il se fit leur dévoué défenseur, le 17 janvier 1926, à la *Société des Etudes Juives ;* le 23 janvier, à la *Société Ernest Renan;* le 28 juin, à l'*Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.* Du coup le monde savant, qui était pourtant resté insensible aux doléances de Berendts, commença par se laisser attendrir. La *Revue Critique* avait déjà publié la communication d'Eisler au congrès des philologues allemands (1925, t. ii, p. 434-36) et, comme il convenait, la *Gazette de Francfort* avait, le 13 décembre 1925, longuement exposé sa thèse ; à son tour, dans la *Revue de l'Histoire des Religions,* M. Salomon Reinach s'en fit le trop bienveillant rapporteur. *Verbum Domini* (1926, p. 191-92) et *Biblica* (1926, p. 230-32) firent de même, non sans souligner l'intérêt d'une pareille découverte à une époque où le témoignage des *Antiquités* sur Jésus était rejeté comme inauthentique même par des catholiques** [2]. **Et dans la *Diocese of Liverpool Review* (avril et juin 1926), le Dr Burch rendait grâces à la Providence pour la découverte de documents destinés à confondre à tout jamais les ecclésiastiques incrédules de l'Eglise anglicane. La *Revue Apologétique* se montra chez nous singulièrement plus circonspecte ; elle écarta résolument les textes nos 2 et 3 comme suspects de prime abord ; quant au premier texte, elle ne l'accueillit que sous les plus expresses réserves** [3]. **Cette prudence était justifiée. En effet, M. Eisler était bientôt obligé de reconnaître lui-même qu'il avait été mystifié, comme l'avait été Berendts avant lui. La thèse si radicale mais si clairvoyante de Schürer triomphait. La version slave de Josèphe ne datait que de la fin du xvie siècle ; elle avait été faite dans un monastère de la Russie septentrionale par un personnage connu. A cette époque, les Juifs très influents avaient poussé au trône patriarcal un rabbin, soi-disant converti, qui aurait pu entraîner l'Eglise russe dans les pires erreurs s'il n'avait été déposé à temps et relégué dans un monastère. C'est alors que le pseudo-converti traduisit Josèphe en slave, en accommodant le texte suivant sa fantaisie.**

Il faut donc que l'apologétique catholique renonce résolument à utiliser ces faux documents. La *Guerre Juive* a été rédigée en grec et non en

[1] Une de ces stèles a été retrouvée, le 26 mai 1871, par M. Clermont-Ganneau. Cf. R. Dussaud, *Les monuments palestiniens et judaïques* (1912), p. 25-27.
[2] *Theologische Literaturzeitung,* 28 avril 1906, et *Geschichte des Judischen Volkes,* t. iii, p. 202.
[3] *Orpheus et l'Evangile,* p. 22, note 1.

[1] *Analecta zum slavischen Josephus,* dans la *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft,* t. ix, 1908, p. 47-70.
[2] « Magni momenti novum testimonium ejusdem auctoris in alio opere *De Bello judaico* juxta versionem paleoslavicam nuper inventam contentum. » *(Verbum Domini,* 1926, p. 191).
[3] Cf. G. Bardy, *Le témoignage de Josèphe slave sur Jésus,* dans *Revue Apologétique,* t. xliii, p. 344-53.

araméen, et son texte ne contient pas une seule ligne relative soit au christianisme naissant, soit à N.-S. Jésus-Christ.

IV

Le texte des *Antiquités Judaïques* sur Jésus, si important en lui-même, mais toujours si discuté, est ainsi libellé :

« En ce temps-là vivait Jésus, homme sage, si toutefois il faut l'appeler homme. Il accomplissait, en effet, des choses merveilleuses, il enseignait les hommes qui reçoivent la vérité avec joie et il entraîna à sa suite beaucoup d'Hellènes. Celui-là était le Christ. Et quand, sur la dénonciation des principaux de notre nation, Pilate l'eût condamné à la croix, ceux qui l'avaient aimé au début lui gardèrent leur affection ; il leur apparut, en effet, le troisième jour, de nouveau vivant comme les divins Prophètes l'avaient annoncé, ainsi que mille autres merveilles à son sujet. Jusqu'à ce jour encore subsiste la race des chrétiens, ainsi nommés à cause de lui. » *(Antiq. Jud.*, XVIII, III, 3).

Ce passage suit le récit de la répression par Pilate de la révolte soulevée parmi les Juifs à l'occasion du pillage du trésor du Temple pour y trouver les fonds nécessaires à la construction d'un aqueduc, et il précède de peu la notice relative à S. Jean-Baptiste ; celle concernant S. Jacques se trouve seulement au livre XX (IX, 1). Nous avons là, non pas certes un témoignage de Josèphe *en faveur du Christ*, mais tout simplement quelques lignes écrites comme en passant et *concernant le Christ*.

Ces quelques lignes méritent-elles d'être retenues ? Au début du siècle dernier, Niese, l'éditeur des œuvres de Josèphe, avait résolument conclu par la négative : « *Dubitari non potest quin totum interpolatum sit,* » et il avait mis ce passage entre crochets.

De nos jours, les savants, à quelque confession religieuse qu'ils appartiennent, et même s'ils n'appartiennent à aucune, se répartissent en trois camps.

1° Les uns sont pour l'inauthenticité absolue et intégrale. Ils mettent en avant, pour justifier leur point de vue, la date récente des manuscrits (XIe siècle), l'ignorance prétendue de ce texte par Origène, l'impossibilité d'admettre que Josèphe *ait confessé la messianité* de Jésus et ait parlé de la résurrection « *au troisième jour* » comme en aurait parlé un lecteur assidu des Evangiles. Signalons parmi ceux qui ont rejeté ou qui rejettent le passage : Schürer *(Geschichte des Judischen Volkes,* t. I, p. 544-549), le P. Lagrange *(Le Messianisme chez les Juifs,* p. 19), Mgr Batiffol *(Orpheus et l'Evangile,* p. 18 et 19, et *Vie Catholique,* 1927).

2° D'autres, et il semble que ce soit aujourd'hui la majorité, se sont prononcés ou se prononcent pour l'authenticité substantielle, avec interpolation partielle : Josèphe aurait parlé de Jésus et en des termes qui sont caractéristiques de son style ; mais, par la suite, un chrétien se serait emparé de son texte et y aurait glissé des phrases qui ne peuvent pas remonter jusqu'à lui, ni avoir été conçues et rédigées par lui. Voici comment s'exprima à ce sujet, dès 1897, M. Théodore Reinach, qui fut chez nous l'un des plus fermes défenseurs, à propos de ce texte, d'une attitude mitigée : « Il suffit de lire ce texte avec réflexion et sans prévention pour reconnaître qu'il renferme des mots, des phrases entières, échappés du symbole de Nicée, qui n'ont pu être écrits que par un auteur convaincu de la mission messianique de Jésus, de la vérité de son enseignement et même de son essence surnaturelle, sinon précisément de sa divinité [1]. » Aidé par l'excellent helléniste qu'était Henri Weill, Th. Reinach s'efforça de reconstituer sous sa forme soi-disant primitive le texte de Josèphe et il aboutit à la notice suivante :

« Vers cette époque apparut Jésus dit le Christ, habile homme, car c'était un faiseur de miracles, qui prêchait aux hommes avides de nouveautés ; et il séduisit beaucoup de Juifs et aussi beaucoup d'Hellènes. Bien que Pilate, sur la dénonciation des premiers d'entre nous, l'eût condamné à la croix, ceux qui l'avaient aimé au début (ou : ceux qu'il avait trompés au début) ne cessèrent pas de lui être attachés, et aujourd'hui encore subsiste la secte qui, de lui, a pris le nom de chrétiens [2]. »

La *Revue biblique,* sauf la réserve qui s'imposait sur la prétendue dépendance littéraire entre le texte de Josèphe et le symbole de Nicée, fit sienne, en ce temps-là, l'opinion de Théodore Reinach « croyant avec raison, disait-elle, à une interpolation partielle » (1898, p. 151); M. Lesêtre l'imita dans le *Dictionnaire de la Bible,* t. III, col. 1516 ; et tout récemment (1927) Dom Leclercq dans son *Dictionnaire d'Archéologie,* t. VII, col. 2674-79). Ce fut cette hypothèse d'une interpolation partielle qui empêcha, nous l'avons vu au début de ce Bulletin, le P. Pinard de la Boullaye de faire état de ce texte dans ses conférences de Notre-Dame.

3° Enfin certains critiques, et parmi eux il y en a qui furent ou qui sont d'une indiscutable notoriété, tels Burkitt et Harnack, considèrent comme parfaitement authentique le texte de Josèphe *dans sa teneur actuelle*. Burkitt, qui avait regardé comme authentique ce texte célèbre et s'en était occasionnellement servi dans son livre *The Gospel history and its transmission* [3], en prit publiquement la défense, en 1912, à Leide, au *Quatrième Congrès international d'histoire des Religions* (9-13 septembre), et Harnack, qui s'était prononcé contre l'authenticité en 1893 *(Die Chronologie*. t. I, p. 859) et en 1897 *(ibid.*, t. II, p. 581) n'hésita pas, en 1913, à se déjuger et à adopter un avis diamétralement opposé [4]. Chez nous, la thèse

[1] *Revue des Etudes juives*, 1897, t. XXXV, p. 4.

[2] *Op. cit.,* p. 14 et 15.

[3] En rendant compte de cet ouvrage dans l'*Expository Times*, 1907, p. 249, Sanday écrivait : « Je note avec un plaisir spécial le paragraphe où occasionnellement l'auteur regarde comme authentique le célèbre passage de Josèphe sur Notre-Seigneur. C'est là une hérésie à laquelle, *au moins pour la substance du passage,* je suis disposé à adhérer. J'espère que le professeur Burkitt discutera un jour le point en litige, il le ferait admirablement. »

[4] *Der judische Geschichts-schreiber Josephus und Jesus-Christus,* dans l'*Internationale Monatschrift* de Berlin, 1913,

de l'authenticité absolue trouva un chaleureux défenseur en la personne de M. l'abbé Tricot, actuellement professeur d'Ecriture Sainte à l'Institut Catholique de Paris [1].

Quelle attitude convient-il d'adopter et dans quel camp pouvons-nous prudemment nous ranger ? Nos lecteurs voudront bien nous permettre de le leur indiquer ; ce sera la conclusion pratique de cette étude sur Josèphe et Jésus.

V

Tout d'abord, rappelons ce que nous avons déjà dit : il n'est pas vraisemblable que Josèphe, qui a parlé du Précurseur et de S. Jacques, qui a mentionné ce dernier par la périphrase : « frère de Jésus surnommé le Christ, » avant de le désigner par son nom propre, n'ait pas parlé auparavant de Jésus dans ses *Antiquités*. Sa périphrase eût été sans aucun sens si elle n'avait pas eu pour but de renvoyer ses lecteurs à une notice déjà écrite et concernant ce personnage.

Nous pensons donc que Josèphe a parlé de Jésus et nous ne trouvons ni dans le silence d'Origène ni dans la notice elle-même, telle qu'elle nous est parvenue, d'objection décisive contre une authenticité pour le moins substantielle.

Origène cite à trois reprises *(Contra Celsum*, I, 43 ; II, 13 ; *in Matth.*, XVIII) le texte de Josèphe relatif à S. Jacques ; par deux fois il fait remarquer que l'historien juif ne reconnaissait pourtant pas que Jésus fût le Christ. Et aussitôt Mgr Batiffol [2] et le P. Lagrange [3] de déclarer inauthentique, en s'autorisant en partie de cette remarque, tout le passage des *Antiquités* sur Jésus ; et, comme Eusèbe en fit état dans son *Histoire ecclésiastique* (I, 11) et dans sa *Démonstration évangélique* (III, 105, 106), d'en inférer qu'il fut introduit en totalité dans les œuvres de Josèphe par une main chrétienne entre 248, date du *Contra Celsum*, et 325, date d'achèvement de l'*Histoire ecclésiastique*. Ce raisonnement, certes, s'imposerait si, d'une part, la phrase « *Celui-là était le Christ* » était, de la part de Josèphe, une reconnaissance indubitable de la messianité de Jésus, et si, d'autre part, on pouvait affirmer qu'Origène connaissait parfaitement les moindres passages des œuvres de Josèphe. Or, si, en désignant Jésus comme le Christ, Josèphe avait parlé par « on-dit, » Origène pouvait, tout en connaissant ce passage, déclarer, ce qui était exact, que l'historien juif n'avait pas lui-même reconnu Jésus pour le Messie. Par ailleurs, à considérer les allusions faites par Origène aux textes de Josèphe sur S. Jean-Baptiste et sur S. Jacques, on a plutôt l'impression d'une connaissance assez indirecte des œuvres de Josèphe par le célèbre Alexandrin. Il paraît donc préférable de ne pas attacher une importance absolument décisive aux remarques d'Origène pour résoudre ce problème d'authenticité textuelle.

Mieux vaut voir si, à sa place dans le récit et sous la forme dans laquelle il a été libellé, ce passage de Josèphe peut, tout au moins par certains côtés, remonter jusqu'à lui.

Josèphe venait de parler de l'émotion et du soulèvement populaires provoqués par le pillage du trésor du Temple. Il était donc tout naturel qu'il consacrât à ce moment-là une notice à ce Jésus que les Juifs lui présentèrent également comme un agitateur, et dont ils réclamèrent pour ce motif l'exécution capitale.

Or, si nous examinons la notice sur Jésus, nous y relevons bien des particularités de langage qui sont caractéristiques du style de Josèphe, et aussi des appréciations sur Jésus et sur son œuvre qui sont le fait d'un profane qui juge tout en politicien ou en philosophe.

Jésus y est appelé « *homme sage.* » Une telle épithète répond à merveille à la tendance bien connue qu'avait Josèphe d'assimiler les sectes religieuses juives à des écoles philosophiques. — « *Il accomplissait, en effet, des choses merveilleuses.* » Cette façon de caractériser le pouvoir thaumaturgique de Notre-Seigneur ressemble étrangement à la manière dont on décrivait les actions extraordinaires des héros ou des soi-disant demi-dieux. Luc rapporte sur Jésus une appréciation de ce genre émanant des Galiléens stupéfaits : « Nous avons vu aujourd'hui des choses merveilleuses. » (Luc, V, 26). Mais au moment où étaient rédigées les *Antiquités*, dans la littérature chrétienne primitive ou dans les œuvres des Pères Apostoliques, on appréciait de tout autre manière les miracles de Jésus. — « *Il enseignait les hommes qui reçoivent la vérité avec joie.* » Nous avons ici une appréciation qui cadre tout à fait avec le qualificatif d' « homme sage » donné ci-dessus à Jésus. Pour Josèphe, Jésus n'était pas seulement un thaumaturge accomplissant des choses merveilleuses, c'était également un prédicateur de vérité, un philosophe au sens profane, car, pour lui, le mot « vérité » ne désigne nullement la vérité chrétienne. Ce terme désigne la vérité en ce sens vague où l'entendait Pilate (Jo., XVIII, 38) et où l'on en parlait dans les milieux grecs et romains. Là, tous les sages, à quelque école qu'ils appartinssent, étaient avec plus ou moins de bonheur des professeurs de vérité. Quant à l'expression *recevoir la vérité avec joie*, Norden [1] l'a relevée à sept reprises dif-

p. 1037. Furent aussi avec Harnack pour l'authenticité intégrale : Slijpen, dans *Mnemosyne*, 1914, p. 569-570 ; Barnes, dans *The Testimony of Josephus to Jesus-Christ*, London, 1920 ; Lequeur, dans *Der Judische Historiker Flavius Josephus*, Giessen, 1920.

[1] *Revue apologétique*, 1922, t. XXXIV, p. 73-85 et 139-53.

[2] *Orpheus et l'Evangile*, p. 16-22 (1910), et *Vie Catholique*, 1927.

[3] « Agitation, instabilité, désordre qui laissent le champ libre aux ambitions les plus extravagantes, telle est la situation dépeinte par Josèphe. Il n'y fait aucune part aux interventions surnaturelles... Du moins, dans tous ces événements, Josèphe ne fait aucune allusion au messianisme. C'est peut-être à la suite du parti pris que nous avons signalé. Il n'en est que plus improbable qu'il ait consacré un passage à Jésus, qu'il aurait reconnu comme Messie. Aussi croyons-nous avec la plupart des critiques, que tout cet endroit est interpolé par une main chrétienne. » (Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs*, p. 19).

[1] *Josephus und Tacitus über Jesus Christus und eine messianische Prophetie*, dans *Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum*, t. XXXI-XXXII (1913), p. 645.

férentes dans le seul livre XVIII[e] des *Antiquités*, alors qu'on chercherait en vain une semblable formule soit dans le Nouveau Testament, soit dans les Pères Apostoliques et Apologistes, exception faite toutefois de II Clem. xv. — « *Et il entraîna à sa suite beaucoup d'Hellènes.* » Le résultat obtenu par l'activité de Jésus est indiqué ici, ne nous y trompons pas, avec une nuance d'hostilité ; il vaudrait mieux traduire : « *il séduisit*, » que : « *il entraîna* » ; ce résultat est aussi indiqué comme il devait apparaître à un Juif sceptique vivant à Rome à la fin du I[er] siècle et qui ne pouvait pas ne pas confondre ce qu'il avait sous les yeux, les communautés chrétiennes formées de Juifs et de Païens (hellènes) convertis, avec ce qui fut aux origines même de l'Eglise et, à fortiori, à l'époque de Jésus. — « *Celui-là était le Christ.* » Beaucoup de ceux qui rejettent en bloc ce passage de Josèphe le rejettent pour ce membre de phrase, dans lequel ils veulent voir à tout prix une reconnaissance par l'historien juif de la messianité de Jésus. Ne pourrait-on pas pourtant et, semble-t-il, avec plus de vraisemblance, lui donner une interprétation qui en atténuerait singulièrement la portée ? Par cette phrase : « Celui-là était le Christ, » Josèphe ne veut-il pas tout simplement identifier le Jésus dont il parle avec ce Christ dont les chrétiens se réclamaient, avec ce Christ dont le nom pour lors était assez répandu, même dans les milieux païens ? Ne peut-on pas, remarque fort justement Harnack, dire de Mahomet : « Celui-là était le prophète, » sans pour cela professer la foi musulmane ? Le verbe « était » a ici non un sens déclaratif ou affirmatif, mais seulement un sens explicatif. Par son membre de phrase Josèphe veut tout simplement dire : « Ce Jésus, dont je parle, était le personnage si connu par ailleurs sous le nom de Christ, » et c'est en raison de sa notoriété que plus tard il désignera S. Jacques, avant de le nommer, par la périphrase : « frère de Jésus surnommé le Christ. » Par là, il distinguait Jésus de tous ces faux Messies qui furent si nombreux entre 40 et 70, et de même que les habitants d'Antioche appelèrent chrétiens les disciples de Jésus (Act., xi, 26), voyant dans ce nom un qualificatif commode dont ils étaient bien loin de soupçonner toute la valeur dogmatique, de même Josèphe a donné à Jésus ce titre de Christ, qui était pour lors et depuis longtemps déjà partie intégrante de son nom, sans vouloir aucunement pour cela le reconnaître, quant à lui, comme le véritable Messie. En donnant à cette phrase son véritable sens, Origène pouvait donc, même en la lisant dans les œuvres de Josèphe, déclarer que celui-ci n'avait pas reconnu Jésus comme le Messie. — « *Les Principaux de notre nation.* » Cette expression est du style de Josèphe, on la trouve dans d'autres passages des *Antiquités*. — Les apparitions de Jésus aux siens ont même pu être signalées par Josèphe de la même façon dont il raconta l'apparition d'Alexandre à sa femme Glaphyra. Son contemporain Pline l'Ancien avait narré, lui aussi, dans son *Histoire naturelle* (liv. vii, 53), des traits de ce genre. En les mentionnant, Josèphe pouvait n'avoir d'autre but que de relever le prestige des Juifs aux yeux des païens, et c'est, croyons-nous, tomber dans la même erreur d'interprétation que celle que nous avons signalée à propos de la phrase « Celui-là était le Christ, » que de faire de ce trait une concession voulue de Josèphe au Christianisme, pour lequel la résurrection de Jésus était devenue l'un des articles de foi et comme la pierre angulaire de la croyance nouvelle [1]. — Reste la dernière phrase où est indiquée la permanence jusqu'à ce jour (fin du I[er] siècle) de la race des chrétiens. Une telle façon de s'exprimer à leur propos dénote du mépris, sinon de l'hostilité. Certains même verraient dans cette phrase la justification de tout le passage ; selon eux Josèphe n'aurait parlé de Jésus que pour montrer que ces chrétiens qui vivaient à Rome, que Néron avait si cruellement persécutés et qu'à son tour Domitien voulait anéantir, tiraient de lui leur nom.

Qu'il nous soit permis, maintenant, de faire remarquer à ceux qui prétendent que tout le passage a été interpolé par une main chrétienne, qu'il y a certaines expressions qu'un chrétien n'aurait vraisemblablement pas employées. Un chrétien aurait-il appelé Jésus « homme sage, » même en ajoutant aussitôt : « si toutefois il faut l'appeler un homme » ? — Aurait-il utilisé le mot ἡδονῇ pour indiquer la façon dont était reçue la vérité prêchée par Jésus ? Dans l'ancienne littérature chrétienne ce terme avait uniquement un sens péjoratif. — Nourri de la lecture des récits des Synoptiques comme ç'eût été le cas à la fin du I[er] siècle, aurait-il jamais dit que Jésus atteignit par sa prédication aussi bien les Hellènes, c'est-à-dire les païens, que les Juifs ? Et parlant des disciples de Jésus, aurait-il écrit : « ceux qui l'avaient aimé » ? n'aurait-il pas plutôt dit : « ceux qui avaient cru en lui » ?

Néanmoins, il y a dans ce passage des insinuations ou des allusions qui décèlent un interpolateur, et un interpolateur chrétien. Tel nous semble être le correctif au qualificatif « d'homme sage » donné à Jésus : « *si toutefois il faut l'appeler un homme* » ; telles nous apparaissent également les allusions « *au troisième jour* » et à la réalisation des prophéties.

Nous nous trouvons donc en présence d'un passage où se rencontrent des expressions caractéristiques, des manières de présenter les choses qui peuvent cadrer avec le style et les habitudes de Josèphe ; — par ailleurs, si certaines formules répugnent à un chrétien, d'autres ne peuvent provenir que d'un chrétien.

Aussi la thèse de l'interpolation partielle nous semble, de beaucoup, la plus vraisemblable. Si nous enlevons au texte de Josèphe ce qui ne sau-

[1] C'est, selon nous, l'erreur dans laquelle est tombé M. Th. Reinach ; cf. *Revue des Etudes juives*, 1897, p. 12-13.

rait être de lui, nous aboutissons à une notice du genre de celle-ci :

« En ce temps-là vivait Jésus, homme sage. Il accomplissait, en effet, des choses merveilleuses ; il enseignait les hommes qui reçoivent la vérité avec joie et il entraîna à sa suite beaucoup d'Hellènes. Celui-là passait pour être le Christ. Et quand sur la dénonciation des principaux de notre nation Pilate l'eût condamné à la croix, ceux qui l'avaient aimé au début lui gardèrent leur affection. Il leur apparut de nouveau vivant. Jusqu'à ce jour encore subsiste la race des chrétiens, ainsi nommés à cause de lui. »

Une telle notice rappelle celles consacrées par Josèphe au Précurseur et à S. Jacques le Mineur. Elle est bien telle qu'on la pouvait attendre d'un observateur du dehors, tout aussi soucieux d'écrire une histoire complète que de ne pas se compromettre aux yeux de ses coreligionnaires et plus encore aux yeux des Romains.

VI. — Principaux articles de Revues et de Dictionnaires parus en 1928 sur des questions bibliques [1]

I. QUESTIONS GENERALES D'INTRODUCTION. — a) DIVERS. — *Pontificium Institutum biblicum :* L. G. F., *V. D.* 1928, p. 24-26.

Institut biblique pontifical à Jérusalem : Jérus. nº 142, p. 248.

Un nouveau Dictionnaire biblique (il s'agit du *Supplément au Dict. de la Bible,* publié sous la direction de M. le chanoine Pirot, professeur aux Facultés catholiques de Lille, dont le tome Ier a été achevé au cours de l'année 1928) : L. Venard, *R. A.* décemb. 1928, p. 761-63.

Elohim = Deus, Reliquiæ antiqui polytheismi in V. T. ? : A. Deimel, *V. D.* 1928, p. 141-45.

Oraculum per Terafim : Santos Olivera, *V. D.* 1928, p. 185-88.

Totémisme (voir les paragraphes IV et V sur le totémisme envisagé dans ses rapports avec la religion d'Israël et l'histoire des religions) : P. Bugnicourt, *Dict. Apologét.* fasc. XXIV, col. 1731-40.

Terre (voir le paragraphe intitulé : *Du rôle de la géologie en apologétique,* à propos de la création, du déluge et de la chronologie) : P. Termier, *Dict. Apologét.* fasc. XXIV, col. 1630-33.

Transformisme (voir la seconde partie : *Le transformisme et l'origine de l'homme) :* R. de Sinéty, *Dict. Apologét.* fasc. XXIV, col. 1836-48.

Διαθήκη, Fœdus an Testamentum ? : G. da Fonseca, *B.* 1928, p. 26-40, 143-60. Voir sur le même sujet, 1927, p. 31-50, 161-81, 290-319, 418-41.

Les noms de la Palestine : L. D., *Jérus.*, nº 143, p. 257-8.

Vieillesse et vieillards dans les Livres Saints : Junior, *Jérus.* nº 145, p. 321-2.

La jeunesse dans la Bible : Senex, *Jérus.* nº 144, p. 289-90.

b) THÉOLOGIE BIBLIQUE. — *Canonicité :* Höpfl, *S. au Dict. de la Bible,* t. I, col. 1022-45.

Authenticité : Höpfl, *ibid.*, col. 666-76.

Tradition et magistère ; tradition et Ecriture : Perennès, *Dict. Apologét.* fasc. XXIV, col. 1783-93.

De notionibus fundamentalibus scilicet : de revelatione, inspiratione, canonicitate, inerrantia, magisterio, infallibilitate, traditione, prophetia : C. Lattey, *V. D.* 1928, p. 305-10.

Difficultates Sacræ Scripturæ suas habent utilitates juxta S. Augustinum : V. D. 1928, p. 10.

Scripturis Sanctis cum pietate et humilitate studendum : V. D. 1928, p. 62.

De Ecclesia et Scriptura : C. Lattey, *V. D.* 1928, p. 119-26.

Qua ratione conceptus inspirationis fidelibus explicari queat : U. Holzmeister, *V. D.* 1928, p. 89-92.

Théorie des apparences historiques : Lemonnyer, *S. au Dict. de la Bible,* t. I, col. 588-96.

Messianisme : Dennefeld, *Dict. Théo.*, t. X, col. 1404-1568.

Mérite (dans la Sainte Ecriture) : J. Rivière, *ibid.*, col. 576-612.

La vocation d'Israël en face des nations et de J.-C. selon la pensée juive : J. Bonsirven, *R. A.* juin 1928, p. 673-85.

The shepherd's two rods in modern Palestine and in some passages of the Old Testament : E. Power, *B.* 1928, p. 434-42.

O Oriens : L. G. da Fonseca, *V. D.* 1928, p. 327-33.

O Radix Jesse (Is. XI, 10) : du même, *ibid.*, p. 5-10.

O Clavis David (Is. XXII, 22) : du même, *ibid.*, p. 311-16.

O Rex gentium et desideratus earum : du même, *ibid.*, p. 353-62.

c) HISTOIRE ANCIENNE ET HISTOIRE BIBLIQUE. — *Les religions sémitiques :* R. Louis, *Dict. Apologét.* fasc. XXIII, col. 1292-1309.

Hethæi, populus, scriptura, litteræ : A. Deimel, *V. D.* 1928, p. 189-92, 218-22, 250-54, 281-85.

Araméens (peuple, langue) : Delaporte, *S. au Dict. de la Bible,* t. I, col. 598-602.

Les Amorrhéens à propos d'un livre récent : Dhorme, *R. B.* 1928, p. 63-79, 161-80.

El, Ilu, Deus, nomen Dei proprium an vocabulum commune ? : A. Deimel, *V. D.* 1928, p. 17-21.

Babylone et la Bible. Cet article est le plus fouillé qui ait paru sur cette importante question ; on y examine successivement Babylone et la Bible au point de vue de l'histoire (création, déluge, chronologie, époque des patriarches et des rois), de la législation, des œuvres didactiques et de la religion : J. Plessis, *S. au Dict. de la Bible,* t. I, col. 713-852.

Dans la tombe de Chéops près des grandes pyramides : Jérus. 1928, nº 144, p. 301-2.

Les Hyksos sont-ils les inventeurs de l'alphabet ? : Charles F. Jean, *Syr.* 1928, p. 278-99.

Les Egyptiens à Beyrouth : M. Dunand, *Syr.* 1928, p. 300-2.

Chronicon Babylonicum de urbis Niniveh destructione : B. Alfrink, *V. D.* 1928, p. 58-62.

Der letzte König von Babylon : du même, *ibid.*, p. 187-205.

Darius Medus : du même, *ibid.*, p. 316-40.

Abraham dans le cadre de l'histoire : Dhorme, *R. B.* 1928, p. 367-85, 481-511.

L'établissement de la royauté en Israël : L. Desnoyers, *B. Litt. eccli.* 1928, p. 75-91.

Chronologie de l'A. T. : Des origines à Salomon, L. Pirot, *S. au Dict. de la Bible,* t. I, col. 1244-45 ; — *De Salomon à la naissance de J.-C.*, V. Coucke, *ibid.*, col. 1245-79.

Chronologie de l'âge apostolique : F. Prat, *ibid.*, col. 1279-1304.

d) ARCHÉOLOGIE ET GÉOGRAPHIE BIBLIQUES. — *Note sur l'isthme de Suez :* C. Bourdon, *R. B.* 1928, p. 232-56.

Aux sources du Jourdain : H. C., *Jérus.* 1928, nº 141, p. 194-200.

[1] Voici la signification des abréviations qui seront employées : *R. B.* Revue biblique ; — *R. A.* Revue apologétique ; — *B. Litt. eccli.* Bulletin de littérature ecclésiastique de l'Institut catholique de Toulouse ; — *B.* Biblica ; — *V. D.* Verbum Domini ; — *Sc. Ph. et Théo.* Revue des Sciences philosophiques et théologiques ; — *R. Sc. Rel.* Recherches de Science religieuse ; — *R. Stras.* Revue des Sciences religieuses de la Faculté de Théologie catholique de l'Université de Strasbourg ; — *R. Bén.* Revue bénédictine ; — *B. I. C.* Bulletin de l'Institut catholique de Paris : — *Jérus.* Jérusalem ; — *Syr.* Syria ; — *Dict. Theo.* Dictionnaire de Théologie catholique ; — *Dict. Arch.* Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie ; — *Dict. Apologét.* Dictionnaire apologétique ; — *S. au Dict. de la Bible,* Supplément au Dict. de la Bible.

Nous ne faisons pas figurer dans cette nomenclature les articles d'un caractère trop technique.

Arad, Arvad (île d') : Abel, *S. au Dict. de la Bible,* t. I, col. 596-98.

Ataroth Addar : Heidet, *ibid.*, col. 664-66.

Azot (Montagne d') : L. Pirot, *ibid.*, col. 682-84.

Das Karmel-neulicht : K. Schoch, *B.* 1928, p. 350-52.

Le circuit de Transjordanie : Abel, *R. B.* 1928, p. 425-33, 590-604.

Béatitudes (Mont des) : Heidet, *S. au Dict. de la Bible,* t. I, col. 940-50.

Deux textes arméniens inédits concernant les Lieux Saints : Abel, *R. B.* 1928, p. 580-89.

Archéologie biblique : L. Delaporte, *S. au Dict. de la Bible,* t. I, col. 602-13.

Monuments mégalithiques en Palestine : Abel, *R. B.* 1928, p. 420-24.

Une industrie mésolithique en Palestine : Buzy, *R. B.* 1928, p. 558-78.

Observations sur la céramique du second millénaire avant notre ère : R. Dussaud, *Syr.* 1928, p. 131-50.

Canaan : Barrois, *S. au Dict. de la Bible,* t. I, col. 997-1022.

Ascalon : Abel, *ibid.*, col. 621-28.

Arimathie : Heidet, *ibid.*, col. 613-19.

Baalbek : L. Pirot, *ibid.*, col. 685-713.

Les fouilles de Baalbek (23 mai-6 juillet 1927) : A. Parrot, *Syr.* 1928, p. 97-100.

Beisan : Barrois, *S. au Dict. de la Bible,* t. I, col. 950-56.

Une nouvelle stèle égyptienne de Beisan : A. Mallon, *Syr.* 1928, p. 124-30.

Les fouilles de Beisan : H. C. *Jérus.* 1928, n° 144, p. 299-301.

Les fouilles américaines de Beisan : A. Mallon, *B.* 1928, p. 245-56.

Le Baal cananéen de Beisan et sa parèdre : Vincent, *R. B.* 1928, p. 512-43.

Fouilles américaines de Beisan : Vincent, *R. B.* 1928, p. 123-38.

Bethléem : Barrois, *S. au Dict. de la Bible,* t. I, col. 970-75.

Béthanie de S. Jean-Baptiste : du même, *ibid.*, col. 968-70.

Bersabée : du même, *ibid.*, col. 963-68.

Bethsamès : E. Power, *ibid.*, col. 975-81.

Les fouilles d'Aïn-Shems (Beth-Shemesh) : A. Mallon, *B.* 1928, p. 370-75.

La sixième campagne des fouilles de Byblos (mai-juillet 1927) : M. Dunand, *Syr.* 1928, p. 1-5 et 173-86.

Cadès : Barrois, *S. au Dict. de la Bible,* t. I, col. 993-97.

Capharnaüm : Abel, *ibid.*, col. 1045-64.

Les tablettes cunéiformes de Mishrifè-Katna : Virolleaud, *Syr.* 1928, p. 90-6.

L'ancienne Qatna ou les ruines de Mishrifè au nord-est de Homs (Emèse) : Comte du Mesnil du Buisson, *Syr.* 1928, p. 6-24, 81-89 (avec de très nombreuses planches).

Die deutsche Ausgrabung in Mambre bei Hebron : Dr A. E. Mader, *B.* 1928, p. 120-21.

Les fouilles de Neirab (12 sept.-6 nov. 1927) : Abel et Barrois, *Syr.* 1928, p. 187-206, 303-19.

Les fouilles de l'Ecole biblique à Neirab : Barrois, *R. B.* 1928, p. 263-75.

Trois inscriptions qatabanites : G. Ryckmans, *R. B.* 1928, p. 116-18.

Richesses découvertes dans les tombes des rois à Ur en Chaldée : Jérus. 1928, n° 143, p. 275 et 301.

Effossiones in « Ur Chaldæorum » sepulcra prehistorica recens detecta : A. Deimel, *V. D.* 1928, p. 374-78.

Inscription phénicienne d'Ur : Savignac, *R. B.* 1928, p. 257-59.

Die wiederaufgefundene Konstantin-Basilika an der Abrahamseiche : Dr Mader, *B.* 1928, p. 123-26.

La troisième enceinte de Jérusalem : Vincent, *R. B.* 1928, p. 80-100, 321-39. (Voir sur le même sujet 1927, p. 516-48).

Jérusalem nouvelle, à propos de l'achèvement du volume des PP. Vincent et Abel : J. Hébrard, *R. A.* avril 1928, p. 423-37.

Der Haram-Bau von König Herodes und Kaiser Hadrian : Dr Mader, *B.* 1928, p. 121-23.

Tombes récemment découvertes à Jérusalem : tombeau juif et tombe chrétienne : Barrois, *R. B.* 1928, p. 260-62.

Cénacle : E. Power, *S. au Dict. de la Bible,* t. I, col. 1064-84.

Eglise de l'Ascension : L. Pirot, *ibid.*, col. 628-44.

L'Eléona, ses souvenirs, son histoire : X. Marchet, *Jérus.* 1928, n° 142, p. 231-41.

St-Pierre « in Gallicantu », impressions d'un pèlerin : Guervin, *Jérus.* 1928, n° 144, p. 294-95.

Une tête égyptienne trouvée à St-Pierre en Gallicante : A. Mallon, *Jérus.* 1928, n° 143, p. 276.

Le sanctuaire de S. Pierre où fut la maison de Caïphe : Fr. J. Thonnard, *Jérus.* 1928, n° 141, p. 206-15.

The Church of St Peter at Jerusalem. Its relation to the house of Caiphas and Sancta Sion : E. Power, *B.* 1928, p. 167-86.

De antiquis Synagogis in Galilæa : L. G. F., *V. D.* 1928, p. 93-96.

e) Texte et versions de la Bible. — *Uebersetzungfarbe als Hilfsmittel zur Erforschung der neutestamentlichen Textgeschichte :* Vogels, *R. Bén.* 1928, p. 123-29.

Manuscrit palimpseste des Evangiles d'Autun : A. Royet, *S. au Dict. de la Bible,* t. I, col. 676-82.

Die Griechischen Handschriftengruppen im Buche Josue untersucht nach ihrer eigenart und ihrem Verhältnis zueinander : O. Pretzl, *B.* 1928, p. 377-427.

Origen del Pentateuco Turonense (G) : J. M. Bover, *B.* 1928, p. 461-63.

Les plus anciens prologues latins des Evangiles : Donat. de Bruyne, *R. Bén.* 1928, p. 193-214.

The Codex Amiatinus once more : H. J. Chapman, *R. Bén.* 1928, p. 130-34.

Vulgate latine et S. Jérôme : autorité dogmatique de la Vulgate : Durand, *Dict. Apologét.* fasc. XXIV, col. 1943-80.

Encore l'Itala de S. Augustin : F. Cavallera, *B. Litt. eccli.* 1928, p. 119-36.

De Clementinæ « præfationis ad lectorem » auctoritate : A. Vaccari, *V. D.* 1928, p. 152-59.

Texte hébreu de la Massore : L. Bigot, *Dict. Théo.* t. X, col. 265-78.

f) Apocryphes ; commentaires et commentateurs. — *Apocryphum Ieremiæ nuper detectum* : A. Vitti, *V. D.* 1928, p. 316-20.

Apocryphes du N. T. : E. Amann, *S. au Dict. de la Bible,* t. I, col. 460-533.

Un nouvel apocryphe de l'Enfance édité par R. James : Lagrange, *R. B.* 1928, p. 544-57.

Barthélemy (Evangile de) : L. Pirot, *S. au Dict. de la Bible,* t. I, col. 924-27.

Le Gannat Bussame « jardin des délices » (commentaire des leçons de l'A. et du N. T. de toute l'année liturgique des Nestoriens) : Vosté, *R. B.* 1928, p. 221-32, 386-419.

Chaînes exégétiques grecques : R. Devreesse, *S. au Dict. de la Bible,* t. I, col. 1084-1233.

Le commentaire de Théodore de Mopsueste sur les psaumes : R. Devreesse, *R. B.* 1928, p. 340-66.

« *Seniores alexandrini* » (sauf 4 ou 5 gloses revenant à Origène, ce qui est mis sous ce sigle appartiendrait à Hésychius de Jérusalem, Eusèbe et S. Jean Chrysostome) : R. Devreesse, *R. B.* 1928, p. 118-22.

Un nouveau témoin du « Breviarius de Hierosolyma » : Dom A. Wilmart, *R. B.* 1928, p. 101-106.

Aristion : G. Bardy, *S. au Dict. de la Bible,* t. I, col. 619-21.

Belser : L. Pirot, *ibid.*, col. 956.

Bousset : L. Thomas, *ibid.*, col. 989-92.

Cellini : L. Pirot, *ibid.*, col. 1064.

Cheyne : du même, *ibid.*, col. 1243-44.

Renan, historien d'Israël : L. Desnoyers, *B. Litt. eccli.* 1928, p. 197-221.

II. ANCIEN TESTAMENT. — « *Filios Enacim vidimus ibi* » (Deut. I, 28) : L. G. F., *V. D.* 1928, p. 145-47.

Jud. V, *25* : E. Power, *B.* 1928, p. 47.

Notes philologiques sur le texte hébreu de II Sam. : Joüon, *B.* 1928, p. 302-15.

Notes philologiques sur le texte hébreu de I Reg. : du même, *ibid.*, p. 428-33.

Le livre de Jérémie, structure et formation : Podechard, *R. B.* 1928, p. 181-97.

La vallée de Josaphat ou « du jugement de Dieu » (Joel, III, 2) : H. C., *Jérus.* 1928, n° 142, p. 225-28.

Michée : A. Clamer, *Dict. Théo.* t. X, col. 1652-68.

Salomon Proverbiorum auctor : A. Vaccari, *V. D.* 1928, p. 111-16.

Benedictio Domini labori sociata (Prov. X, 22) : A. Vaccari, *V. D.* 1928, p. 41-44.

Il Cantico dei Cantici nelle recenti publicazioni : A. Vaccari, *B.* 1928, p. 443-57.

Regulæ quibus exegesis Cantici Canticorum regitur : F. Ruffenach, *V. D.* 1928, p. 49-53, 85-88, 244-49. 275-80 (voir déjà 1927, p. 332-35).

« *Stultorum infinitus est numerus* » (Eccle. I, 15) · A. Vaccari, *V. D.* 1928, p. 81-84.

Etude sur le texte latin de l'Ecclésiastique : D. de Bruyne, *R. Bén.* 1928, p. 5-47.

Le Varianti del Salterio Boairico del cod. Vat. copt. 5 : Vitti, *B.* 1928, p. 341-49.

Titoli dei Salmi nella scuola Antiochena : A. Vaccari, *B.* 1928, p. 78-88.

« *In idipsum* » (Ps. IV, 9 ; XXXIII, 4, etc.) : J. Kroon, *V. D.* 1928, p. 210.

Psalmus VI *retentus, emendatus, glossatus* : R. Arconada, *V. D.* 1928, p. 342-48.

« *Sanctis qui sunt in terra ejus* » (Ps. XV, 3) : J. Kroon, *V. D.* 1928, p. 22-23.

« *Ab impio frameam tuam* » (Ps. XVI, 13) : du même, *ibid.*, p. 116.

« *A paucis de terra divide eos* » (Ps. XVI, 14) : du même, *ibid.*, p. 128.

Some critical notes on Psalm. XVII : E. Kissane, B. 1928, p. 89-96.

« *Dies diei eructat verbum* » (Ps. XVIII, 3) : J. Kroon, *V. D.* 1928, p. 139-40.

Zu Ps. XVIII, *27, cf.* II *Sam.* XXII, *27* : Zorell, *B.* 1928, p. 224.

« *Afferte Domino filios arietum* » (Ps. XXVIII, 1) : J. Kroon, *V. D.* 1928, p. 133 [1].

« *Dilectus quemadmodum filius unicornium* » (Ps. XXVIII, 6) : p. 217-18.

« *In reliquiis tuis præparabis vultum eorum* » (Ps. XXIX, 13) : p. 140.

« *In iracundia terræ loquentes* » (Ps. XXXIV, 20) : p. 204.

« *Euge ; euge* » (Ps. XXXIV, 21 et al.) : p. 286.

« *Silui a bonis* » (Ps. XXXVIII, 3) : p. 233.

« *Qui dormit non adjiciet ut resurgat ?* » (Ps. XL, 9) : p. 270.

« *Non fuit multitudo in commutationibus eorum* » (Ps. XLIII, 13) : p. 280.

« *Specie tua et pulchritudine tua intende* » (Ps. XLIV, 5) : p. 326.

« *Fluminis impetus lætificat civitatem Dei* » (Ps. XLV, 5) : p. 333.

« *Dii fortes terræ vehementer elevati sunt* » (Ps. XLVI, 10) : p. 341.

« *Omnes dii gentium dæmonia* » (Ps. XCV, 5) : F. X. Porporato, *V. D.* 1928, p. 45-48.

« *Lapidem quem reprobaverunt ædificantes hic factus est in caput anguli* » (Ps. CXVII, 22) : du même, *ibid.*, p. 238-43.

Le psautier des montées Ps. CXXVIII et CXXIX : J. Calès, *R. Sc. Rel.* 1928, p. 326-44 ; — *Ps.* CXXXII : *ibid.*, p. 489-99.

III. NOUVEAU TESTAMENT. — a) THÉOLOGIE DU N. T. — *Herrscherkult und neues Testament* : Prümm, *B.* 1928, p. 3-25, 129-42, 289-301.

De nomine « Filii hominis » : H. Difckmann, *V. D.* 1928, p. 295-301.

Exemplum Christi orantis : F. Zorell, *V. D.* 1928, p. 257-63.

Passio SS. Cordis in horto Gethsemani (Mt. XXVI, *36-46 ; Mc.* XIV, *32-42 ; Lc.* XXII, *39-46 ; Jo.* XVIII, *1)* : L. Fonck, *V. D.* 1928, p. 161-70, 193-204.

Les harmonies de la Cène et de la croix : P. Amiable, *Sc. Ph. et Théo.* 1928, p. 241-53.

La grâce d'après S. Jean et d'après S. Paul : P. Rousselot, *R. Sc. Rel.* 1928, p. 87-104.

La doxologie dans la prière chrétienne des premiers siècles : Dom Cabrol, *ibid.*, p. 9-30.

Tradition chrétienne dans l'histoire, voir surtout : *Tradition orale et tradition écrite ; tradition à l'âge apostolique* : d'Alès, *Dict. Apologét.* fasc. XXIV, col. 1740-42.

Apostolat : Médebielle, *S. au Dict. de la Bible*, t. I, col. 533-88.

Apostolat : J. Bouché, *Dict. de Droit canoniq.* fasc. III, col. 674-92.

Signa apostolatus Pauli (II Cor. XI, 19-XII, 9) : A. Vitti, *V. D.* 1928, p. 75-80, 106-10, 177-84.

« *Paulus apostolus non ab hominibus neque per hominem* » : Vargha P. Theodoricus, *V. D.* 1928, p. 147-51.

Légendes apostoliques ; le culte des Apôtres et la tradition apostolique sur les Apôtres : H. Leclercq, *Dict. Arch.* fasc. 88-89, col. 2309-23.

Assomption : Heidet et L. Pirot, *S. au Dict. de la Bible*, t. I, col. 644-64.

Baptême : d'Alès et Coppens, *ibid.*, col. 852-924.

Blasphème contre le Saint-Esprit : Lemonnyer, *ibid.*, col. 981-89.

Charismes : Lemonnyer, *ibid.*, col. 1233-43.

Messe d'après la Sainte Ecriture : Mgr Ruch, *Dict. Théo.*, t. X, col. 795-863.

Trinité, Révélation du mystère de la Sainte Trinité dans l'Ecriture : J. Lebreton, *Dict. Apologét.* fasc. XXIV, col. 1848-57.

La gnose mandéenne et la tradition évangélique : Lagrange, *R. B.* 1928, p. 5-36.

L'Hermétisme et les origines de la pensée chrétienne : G. Bardy, *B. I. C.* 1928, p. 133-51.

S. Giovanni Battista ed Enos nella letteratura mandea : L. Tondelli, *B.* 1928, p. 206-24.

b) JÉSUS-CHRIST ET LES EVANGILES. — *Jésus-Christ à propos du livre du P. de Grandmaison* : G. Bardy, *B. I. C.* 1928, p. 278-93.

La date de la naissance de J.-C. d'après l'ère chrétienne est en retard de plusieurs années : H. C., *Jérus.* 1928, n° 146, p. 360.

Der 14 Nisan als Kreuzigungstag und die Synoptiker : J.-B. Schaumberger, *B.* 1928, p. 57-77.

Christi Kreuzigung am 14 Nisan : K. Schoch, *B.* 1928, p. 48-56.

A propos de l'article sur la date de la crucifixion de « Biblica » janv. 1928, *Berichtigung,* puis *Entgegnung auf obige « Berichtigung »* : K. Schoch, *B.* 1928, p. 464-68.

John II, *20 and the date of the Crucifixion* : E. Power, *B.* 1928, p. 257-88.

Le titre de la croix d'après les Evangiles : Paul F. Regard, *Rev. Archéologique* 1928, t. XXVIII, p. 95-105.

De exordiis Evangeliorum synopticorum : U. Holzmeister, *V. D.* 1928, p. 134-39.

L'Evangile et la pêche au lac de Génésareth : X. Marchet, *Jérus.* 1928, n° 143, p. 259-66.

Béatitudes évangéliques : L. Pirot, *S. au Dict. de la Bible*, t. I, col. 927-39.

Benedictus : du même, *ibid.*, col. 956-62.

Notes philologiques sur des passages évangéliques :

[1] Les dix articles suivants étant du même J. Kroon dans *V. D.* 1928, nous indiquerons seulement la page.

P. Joüon, *R. Sc. Rel.* 1928, p. 345-59, 499-502 (voir 1927, *ibid.*, p. 537-40).

One jot or title (Matth. v, 18) : E. F. Sutcliffe, *B.* 1928, p. 458-60.

« *Ad Caipham principem sacerdotum* » (Mt. xxvi, 57) : L. G. F., *V. D.* 1928, p. 205-209 et 249.

« *Si licet sabbatis curare* » (Mt. xii, 10) : U. Holzmeister, *V. D.* 1928, p. 264-70.

Operarii in vinea (Mt. xx, 1-16) : Th. Vargha, *V. D.* 1928, p. 302-4.

« *Beati pauperes spiritu* » (Mt. v, 3) : R. Ejarque, *V. D.* 1928, p. 129-33, 234-37, 334-41.

Le Sermon sur la montagne et la théologie thomiste : Roland-Gosselin, *Sc. Ph. et Théo.* 1928, p. 201-34.

Les Pharisiens et J.-C. selon S. Matthieu : J. Périnelle, *R. A.* juillet 1928, p. 44-53.

Les Mages à Bethléem : L. D., *Jérus.* 1928, n° 141, p. 193-4.

Le chameau et le trou de l'aiguille (Mt. xix, 16-26) : X. Marchet, *Jérus.* 1928, n° 144, p. 291-94.

La généalogie du Christ en S. Matthieu : L. Dressaire, *Jérus.* 1928, n° 146, p. 353-55.

Les Bergers à la crèche : L. D., *Jérus.* 1928, n° 146, p. 356-59.

S. Matthieu : L. Venard, *Dict. Théo.*, t. x, col. 359-74.

L'Evangile de Marc n'a pas été écrit en latin : Lagrange, *R. B.* 1928, p. 106-116.

L'Evangile de l'Enfance dans S. Luc serait-il de S. Marc ? : P. Léon Dieu, *Rev. d'hist. eccli. de Louvain* 1928, p. 571-95.

« *Dominus tecum* » (Lc. i, 28) : U. Holzmeister, *V. D.* 1928, p. 363-69.

Evangelica de Christi nativitate narratio (Lc. ii, 1-20) : R. Galdos, *V. D.* 1928, p. 11-16, 33-40.

« *Gloria in altissimis Deo* » (Lc. ii, 14) : Th. Vargha, *V. D.* 1928, p. 370-73.

« *Et terræmotus magni erunt* » (Lc. xxi, 11) : L. G. F., *V. D.* 1928, p. 117-18. — *Iterum terræmotus : ibid.*, p. 127-8.

Cena Bethanica : L. Fonck, *V. D.* 1928, p. 65-74, 97-105.

« *Numquid in perditionem gentium iturus est et docturus Gentes ?* » (Jo. vii, 35) : F. X. Porporato, *V. D.* 1928, p. 171-75.

L'onction de Béthanie (Jo. xii, 1-8) : Lemonnyer, *R. Sc. Rel.* 1928, p. 105-17.

Un nouveau commentaire de l'Evangile selon S. Jean (il s'agit de celui du regretté P. Durand dans la collection « *Verbum salutis* », Paris, Beauchesne) : Emonet, *R. A.* avril 1928, p. 409-22.

Lazare, voir *La résurrection de Lazare d'après le récit de S. Jean et son influence sur l'art :* H. Leclercq, *Dict. Arch.* fasc. 86-87, col. 2009-17.

c) Épîtres et Apocalypse. — *Voyages et prédications des Apôtres :* M. Michaud, *R. A.* octob. 1928, p. 424-54.

« *Angelos judicabimus* » (I Cor. vi, 3) : A. Vitti, *V. D.* 1928, p. 225-33.

« *Deus hujus sæculi* » (II Cor. iv, 4) : F. Zorell, *V. D.* 1928, p. 54-57.

Sur l'authenticité du verset des trois témoins : J. Rivière, *R. A.* mars 1928, p. 303-9.

En marge du verset des trois témoins, à propos de la traduction exacte de I Jo. v, 8 : F. L. La Porte, *R. A.* octob. 1928, p. 508-9.

Aspects nouveaux du problème johannique à propos d'un commentaire récent de l'Apocalypse : Allo, *R. B.* 1928, p. 37-62 et 198-220.

De compositione Apocalypsis : A. Merk, *V. D.* 1928, p. 211-17.

De nobilitate virginis Deiparæ (Apoc. xii, 1) : S. Laurentius a Brundusio, *V. D.* 1928, p. 321-25.

Mulier, Draco et bestiæ in Apoc. xii, xiii : C. Rösch, *V. D.* 1928, p. 271-74.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Un pénitent doit passer dans une paroisse entre deux trains, et il veut en profiter pour se confesser. Mais, comme sa confession risque d'être un peu longue et qu'il n'a qu'un temps limité, la veille, il l'envoie par écrit à son confesseur, pour que celui-ci en prenne connaissance à l'avance et veuille bien se tenir prêt à recevoir le pénitent pressé.

Le lendemain, en effet, le pénitent arrive à l'heure dite, se contente de déclarer au confesseur ceci : « Mon père, je m'accuse des fautes contenues dans la lettre d'hier, dont vous avez pris connaissance. Je ne crois pas avoir autre chose à accuser ; j'en demande pardon à Dieu, etc. »

Le confesseur lui donne l'absolution, car il avait en effet pris connaissance du contenu de la lettre.

Cette confession est-elle valide et licite, et le pénitent n'est-il aucunement tenu de refaire sa confession écrite ?

R. — Absolution valide, sans aucun doute. Malgré ce qu'il a apparemment d'incorrect, d'inusité tout au moins, ce procédé réalise néanmoins substantiellement les conditions requises pour la « présentation » des péchés au tribunal de la Pénitence.

Laissons de côté pour le moment la question de licéité : nous y reviendrons. Que réclame essentiellement la validité du sacrement quant à la confession du pénitent ? Simplement ceci : que le pécheur présente au prêtre ses péchés comme matière sur laquelle tombera l'absolution sollicitée. Il est donc nécessaire et il suffit que la présentation soit faite par lui, mais de manière sacramentelle. *Présentation personnelle et sacramentelle,* ces trois mots résument bien toute la solution du problème. Expliquons-les un peu.

Par *présentation* il faut entendre le fait matériel de la communication, (au moyen de signes externes : parole, écriture, gestes), par laquelle le pénitent porte personnellement ses péchés à la connaissance du prêtre.

« Personnellement, » disons-nous, parce que, l'absolution devant tomber sur la « personne » du coupable, sa « matière » — son terme corrélatif — ne peut être aussi, par là-même, que personnelle. Et l'on sait que, si les péchés sont matière éloignée *(removenda)* de la forme du sacrement, seule, la confession, l'acte personnel du pécheur qui en demande l'absolution en est la matière prochaine, rigoureusement essentielle.

Il ne suffit donc pas que le confesseur connaisse par les confidences d'une tierce personne les fautes de Pierre pour l'en absoudre validement. Il faut que Pierre lui-même les confesse, les déclare, en fasse l'aveu, en un mot, plus exact que tous autres, les *présente* personnellement au prêtre, quelle que soit la connaissance qu'en puisse avoir celui-ci par ailleurs.

De plus, la présentation doit être *sacramentelle,* comme matière du sacrement, c'est-à-dire

faite au confesseur en tant que tel, dans l'exercice de son ministère de justice et de pardon.

Pierre raconte ses fautes dans un groupe où se trouve un prêtre qui l'entend. Pas d'absolution possible sur cette simple narration. Si même il y a eu « présentation personnelle, » dans le cas par exemple où Pierre aurait dit : « écoutez bien M. l'abbé, ce que je vais raconter, *vous* raconter,... » cette présentation resterait purement historique, profane, sans aucune relation avec le sacrement de Pénitence ; elle ne serait pas sacramentelle, ni, par conséquent, matière d'une absolution valide.

Mais, supposons maintenant que Pierre se présente le lendemain au confessionnal de ce prêtre et lui dise : « Mon père, vous avez bien entendu ce que j'ai dit hier de certaines de mes fautes ; il m'en coûte trop de vous les répéter ; j'en ai la sincère contrition ; donnez m'en, je vous prie, l'absolution. » Là-dessus, sans en demander davantage [1] le confesseur absout. Absolution valide.

Et pourquoi ne le serait-elle pas ? Nous avons là tous les éléments essentiels de la confession nécessaire et suffisante. Le pénitent, il est vrai, ne fait pas *intra confessionem* la narration détaillée de ses fautes. Mais où a-t-on vu que le confessionnal est une chaire d'histoire, et que la matière de sacrement consiste dans la narration actuelle, explicite, détaillée, des fautes du pénitent ? Le confesseur, en tant que juge, doit en avoir connaissance, sans doute. Mais où a-t-on vu que le fait psychologique de cette connaissance doit pour la première fois se produire au cours de la confession, ou tout au moins s'y reproduire par la répétition du pénitent, dans le cas où le confesseur en aurait été déjà saisi dans une communication précédente en dehors de la confession ?

Ce n'est point du tout là ce qu'exige l'économie essentielle du sacrement, mais bien la seule soumission au pouvoir des clefs de fautes déterminées sur lesquelles coïncident la présentation sacramentelle qu'en fait le pénitent et la connaissance exacte qu'en a le confesseur, de façon quelconque (actuelle ou antécédente).

Veut-on, pour application de cette doctrine, un autre exemple, plus saisissant encore ? Titius (c'est le prêtre) souhaite vivement ramener à la pratique religieuse, et à la confession d'abord, un de ses paroissiens, Jacques, homme fort intelligent et cultivé, non pas radicalement incroyant, ni mal disposé au point de vue de la foi, mais, comme tant d'autres, déplorablement hypnotisé par la « phobie » du confessionnal. Ils sont tous deux en relations étroites de bonne et confiante amitié. Jacques n'éprouve aucune difficulté à introduire Titius dans certaines intimités scabreuses de sa conscience : cela, bien entendu, à bâtons rompus, au cours d'entretiens qui n'ont rien de religieux, encore moins de sacramentel.

Un beau jour, cédant à une inspiration d'épanchement plus spontané et radical qu'à l'ordinaire, voilà que Jacques entreprend de raconter en détail toute sa vie, sans omettre — il le déclare courageusement — aucune des fautes sérieuses dont il a conscience. Le lendemain, une veille de Pâques, il est en visite chez son ami Titius, qui à brûle-pourpoint engage avec lui le dialogue suivant :

— Voyons, mon cher, un bon mouvement... C'est demain Pâques. Au fond, vous seriez content de mettre ordre à vos affaires de conscience. Pourquoi attendre plus longtemps ?

— Entrer dans un confessionnal, non ! Ne me demandez pas ça...

— Qui vous parle de confessionnal ? C'est ici, dans ma chambre, tout de suite, que je vais vous donner l'absolution.

— Je ne veux pas me confesser.

— Mais c'est fait, mon ami. Vous vous êtes très bien confessé hier. Je ne vous demande pas de recommencer. Dites-moi seulement si vous m'avez bien raconté toutes vos vilaines histoires.

— Je n'aurais pas un détail à y ajouter devant Dieu lui-même.

— Et vous regrettez tout cela ?

— Je vous crois !... Oh ! si ma vie était à refaire...

— Savez-vous encore votre vieil acte de contrition ?

— Parbleu !... Acte de contrition : « Mon Dieu, j'ai grand regret de vous avoir offensé parce que vous êtes infiniment bon, infiniment aimable et que le péché vous déplaît. Je prends la ferme résolution, moyennant votre sainte grâce, de ne plus pécher et de faire pénitence. »

— Bravo ! Vous avez de la mémoire. Mais pensez-vous sincèrement ce que vous dites quand vous le récitez ?

— Assurément ! Pour qui me prenez-vous ?... Je ne suis pas un incroyant.

— Eh bien ! Agenouillez-vous là, sur mon prie-Dieu. Vous allez dire : « Mon Père, je m'accuse de toutes les fautes de ma vie en général, et, en particulier, de celles que je vous ai racontées hier. J'en demande pardon à Dieu, et à vous absolution et pénitence. »

— C'est tout ?

— Oui.

— Soit ! Allons-y... Je veux bien...

Et comme Jacques, absous et content, trouve « curieux » tout de même qu'on puisse ainsi recevoir l'absolution sans s'être confessé, Titius, pour éviter son étonnement, son scandale peut-être, lui explique brièvement la doctrine que nous venons de rappeler, à savoir qu'il y a eu, dans son cas, présentation personnelle et sacramentelle suffisante de ses péchés au tribunal de la Pénitence, quoi qu'il en soit du moyen par lequel le confesseur a pu antécédemment en avoir connaissance.

Dans « l'espèce » que propose notre correspon-

[1] Par souci de simplification et de clarté, pour répondre d'ailleurs à la seule question ici proposée, nous ne parlons que de la seule confession ; il va sans dire qu'on doit toujours sous-entendre la nécessité concomitante de l'attrition comme indispensable condition de l'absolution valide.

dant, il y a identité de circonstances, donc aussi de solution, à cela près que, pour la narration matérielle des péchés, l'écriture est substituée à la parole, détail purement accessoire qui ne change rien aux données essentielles du problème. Absolution valide incontestablement, pourvu, bien entendu, que, par ailleurs, soient réalisées les deux autres conditions rigoureusement indispensables : intégrité formelle et attrition.

Or, c'est précisément pour ces deux raisons et aussi pour conserver au sacrement son allure normale de jugement à la fois doctoral et paternel, que la pratique constante de l'Eglise et la théologie morale tiennent, en principe, pour illicite cette manière extraordinaire de se confesser en dehors de la « confession. » Une narration faite primitivement sans aucune préoccupation sacramentelle risque fort de n'être ni aussi complète, ni aussi circonstanciée que l'exige l'administration correcte de la Pénitence. Premier danger : insuffisance d'intégrité.

En voici un autre. Les « *adjuncta* » de la confession faite régulièrement, au confessionnal, sont tout autant d'éléments qui peuvent contribuer, et de fait contribuent la plupart du temps à provoquer la pensée surnaturelle d'attrition que réclame le sacrement. A part les cas exceptionnels de crainte, d'absolue routine d'un bout à l'autre, de motifs enfin purement naturels et humains, se décider à aller à confesse, s'y préparer, entrer dans un confessionnal, raconter ses péchés, s'exposer aux questions du confesseur, avec la perspective d'avoir à subir ses justes critiques, etc., sont autant d'actes de volonté où il est difficile que n'interviennent pas, plus ou moins consciemment, des pensées de foi (vilenie du péché, justice divine, sanctions de l'au delà...) qui aboutissent pratiquement à cette *detestatio peccati* qui est l'essence même de la contrition. Tout cela supprimé, et supprimé aussi, faute de temps, le rôle du confesseur dans ses pieuses exhortations à la pénitence, l'attrition court grand risque de n'exister point, ou de rester insuffisante.

Ajoutons que le pénitent n'a rien à gagner, mais beaucoup à perdre, en estime et révérence, à l'absence des rites et usages consacrés, par lesquels se maintient dans la pensée des fidèles, l'appréciation respectueuse du sacrement. Aussi les théologiens s'accordent-ils à reconnaître que le cadre régulier de l'œuvre sacramentelle est en conscience obligatoire, et qu'il faut tenir pour illicites les procédés qui les suppriment, comme celui qui nous occupe par rapport à la confession.

Pour le prêtre, il ne suffit pas que l'administration d'un sacrement soit valide. En aucun cas il n'y doit procéder, si sa « formation de conscience » ne la lui montre pas comme licite; passer outre à la considération de licéité serait pour lui commettre une faute : *quod absit !*

Mais il en est des rites de la confession comme de toutes autres prescriptions de droit positif, auxquelles peut s'appliquer la règle : *lex non obligat cum tanto incommodo*. Quelle que soit donc l'obligation de la coutume générale et des statuts diocésains en matière de confession, il peut être permis, en certains cas, de ne pas les observer, quand leur gravité est compensée par la gravité ou urgence de circonstances qui prudemment ne permettent pas de les observer. Ce principe d'interprétations pratique a, comme l'on sait, de nombreuses applications dans l'administration du sacrement de Pénitence.

Pour nous en tenir à l'espèce particulière que propose notre correspondant, il nous reste donc à conclure qu'elle se présente dans des conditions telles que le procédé simplifié de confession par correspondance pouvait être considéré par le confesseur comme valide à la fois et licite.

Un mot encore, pour éviter une équivoque et une erreur. La « confession par correspondance » admise jadis par certains théologiens comme valide et licite, a été formellement condamnée par le pape Clément VIII [1].

Mais il s'agissait alors de la confession au plein sens courant du mot, c'est-à-dire, y compris l'absolution, envoyée par lettre au pénitent qui avait par lettre communiqué la série de ses fautes au confesseur. Rien de tel dans notre présente question, où se trouve sauvegardé le *contact personnel* du prêtre et du pénitent, ainsi que la présentation sacramentelle que fait celui-ci de ses péchés au pouvoir des clefs.

Pour résumer tout ceci très clairement, appelons *confession matérielle* la simple et pure connaissance des fautes, communiquée matériellement au confesseur, indépendamment, si l'on veut, de toute considération surnaturelle ou sacramentelle ; et *confession formelle* la présentation personnelle et proprement sacramentelle qui se fait *in globo*, d'un mot seulement, en tête-à-tête avec le prêtre ; et disons : La « confession matérielle » peut être *gravi de causa* permise par correspondance ; la « confession formelle, » jamais.

Q. — La décision de la S. C. du Concile en date du 12 nov. 1927 impose aux curés l'obligation d'offrir la messe *pro populo* même pour leurs paroisses annexes, le jour de la fête du patron du lieu. Si l'échéance d'une de ces fêtes tombe le jour où la messe *pro populo* est déjà obligatoire à un autre titre, il en résulte, si je ne me trompe, que l'obligation spéciale au titre de fête patronale n'existe pas, une seule messe étant nécessaire.

Mais voici une disposition spéciale à notre diocèse : « RESCRIPTA *S. C.* DE DISCIPLINA SACRAMENTORUM... II. *Dispensantur Parochi ab obligatione Missæ pro populo applicandæ diebus festis suppressis, favore Seminariorum...* » Les honoraires perçus ce jour-là vont à l'œuvre des Séminaires, l'obligation susdite étant donc supprimée.

Alors il semble qu'elle revit, dans ce cas, du fait de l'échéance du patron de la paroisse annexe.

[1] Voici le texte de la proposition condamnée par Clément VIII : « Licet per litteras seu internuntium confessario *absenti* peccata sacramentaliter confiteri, et ab eodem *absente* absolutionem obtinere. » Nous soulignons à dessein les mots *absenti, absente*, qui donnent à la proposition son exacte et caractéristique signification.

Qu'en pense l'*Ami* ? — Y a-t-il lieu d'offrir une messe spéciale pour la paroisse annexe en ce jour ? — Si c'est le jour de l'échéance coïncidant avec une fête supprimée, le Séminaire perd-il, ce jour-là, ses honoraires ?

R. — La S. C. du Concile, le 12 novembre 1927 (cf. *Ami*, 1928, p. 232-34), n'a pas fait au curé ayant plusieurs paroisses l'obligation d'offrir la messe *pro populo* le jour des patrons de chacune de ces paroisses. L'obligation existait bien avant. Elle a simplement dit que l'obligation ne reçoit pas d'atteinte du can. 466 § 2, disant que le curé qui a plusieurs paroisses satisfait à l'obligation de dire la messe *pro populo*, en disant une seule messe les jours où cette obligation existe.

Encore faut-il que l'obligation qui vient de chacune de ces paroisses, tombe le même jour. Ainsi, le curé de B, de C, et de D, le dimanche 30 juin 1929, satisfera à ses obligations de messes pour le peuple de chacune de ses trois paroisses, en disant, pour tous ces peuples, une seule messe ce jour-là. Mais, s'il est obligé de dire la messe pour B le 15 juin, pour C le 16, et le 17 pour D, comme l'obligation est fixée à un jour déterminé, il devra dire la messe, respectivement, pour chaque paroisse au jour marqué, donc, au total, trois messes. Appliqué aux fêtes des patrons, ce principe produit ce résultat, que si le patron est le même dans toutes les paroisses, ou bien si, sans être le même, il est fêté le même jour, une seule messe *pro populo* suffira pour satisfaire aux trois obligations.

C'est tout le sens de la résolution de la S. C. du Concile.

L'obligation de la messe *pro populo* n'est pas supprimée ; il est simplement décidé que, si plusieurs obligations tombent le même jour, on y satisfait par la célébration et l'application d'une seule messe.

Ce n'est pas, du reste, fort extraordinaire, et cela n'a rien de révolutionnaire. Quel est le curé, qui, lorsque la fête de S. Jacques, le 25 juillet, tombe un dimanche, s'est posé la question de savoir s'il devait deux messes *pro populo*, l'une pour S. Jacques, et l'autre pour le dimanche ? Ni l'obligation du jour de S. Jacques n'est supprimée, ni celle du dimanche, mais la seule messe du 25 juillet, cette année-là, suffit à satisfaire aux deux obligations.

Ainsi, tout naturellement, si S. Jacques est patron d'une paroisse annexe, le curé n'aura à dire qu'une seule messe *pro populo*, même ayant deux ou trois paroisses. Dans les diocèses où existe l'indult dont il est parlé, comme la fête de S. Jacques est une fête supprimée, et comme d'ailleurs il en est de même de la fête du patron, le curé devra, ou pourra, suivant la teneur des indults et la volonté de l'évêque, célébrer ce jour-là à une intention rétribuée, et en envoyer les honoraires à l'évêché. Cette unique messe, bien que célébrée à une intention rétribuée, satisfera aux obligations de la messe *pro populo*, en raison des deux paroisses.

Il n'y a donc jamais lieu de dire deux messes, l'une à l'intention rétribuée, parce que la fête est supprimée, et l'autre un jour différent, parce que ce même jour était la fête patronale de l'une des deux paroisses.

Une seule messe suffit, soit *pro populo* réellement, soit suivant les latitudes ou les obligations de l'indult diocésain.

Q. — Une Société de missionnaires de droit pontifical, et assimilée aux religions exemptes (can. 673, § 2), est régie par les can. 673-682 du *Codex*.

Cette Société ayant un évêque comme Supérieur général, celui-ci peut-il ordonner ses sujets, et leur donner des lettres dimissoriales ?

Il y a controverse entre les confrères. Les uns disent que ce Supérieur est *l'Ordinaire* de ses séminaristes, et par conséquent peut les ordonner et leur donner des lettres dimissoriales. — Les autres disent que, pour les ordinations, ces séminaristes sont régis par le droit des séculiers, can. 678. C'est donc l'évêque de leur domicile qui doit les ordonner, can. 956, ou leur donner des lettres dimissoriales, can. 958. N'est-ce pas également ce que confirme le can. 964, n. 4 ?

R. — Nous avons déjà donné toutes les explications utiles sur les différents points touchés par notre consultant.

Cette année même, p. 27 et suiv., nous avons dit ce qu'il faut penser de cette prétendue exemption des congrégations cléricales de droit pontifical, ou de l'assimilation de ces congrégations aux religions exemptes. Il n'y a pas, à proprement parler, dans le can. 618 § 2, qui édicte une mesure conservatrice des constitutions de ces congrégations, une exemption, ni une assimilation à l'exemption. Nous avons dit que parler d'exemption à propos de ces congrégations, c'était établir une équivoque qui pouvait avoir des conséquences fâcheuses au point de vue du droit. En voici une. C'est le cas non pas même d'une congrégation à proprement parler, mais d'une société qui n'a pas droit, au sens strict, à la qualification d'Institut religieux, et qui se prétend exempte de l'autorité de l'Ordinaire, et qui va jusqu'à mener cette exemption jusqu'à l'indépendance vis-à-vis des ordinations, indépendance portée elle-même à un tel degré, que même les religions véritablement exemptes, les ordres à vœux solennels, ne l'ont certainement pas. Voilà les inconvénients du manque de précision juridique.

Il semble, à prendre la rédaction de notre consultant telle qu'elle est, que le can. 673 § 2 est invoqué pour prouver cette assimilation de la société à une religion exempte. Or, le canon cité ne dit rien qui se rapproche de pareille affirmation. Après avoir déclaré que les sociétés telles que celle des missionnaires dont il s'agit, ne sont pas, en langage propre, des religions, des instituts religieux, et que leurs membres n'ont pas droit, à strictement parler, au qualificatif de religieux, § 1, le canon, § 2, distingue les divers genres de ces sociétés. Les canons qui suivent déclarent la part que ces sociétés analogues aux instituts religieux doivent prendre au mode de gouvernement

et d'action qui est propre aux véritables instituts religieux. C'est tout. Aucun de ces canons n'attribue l'exemption à ces sociétés.

Cette société n'est donc pas plus exempte que les congrégations à vœux simples. Comme elle est de droit pontifical, l'évêque ne peut pas toucher aux constitutions, ni surveiller leur application dans le régime intérieur de la société, sauf dans les cas prévus par le droit. Ce n'est pas là l'exemption. On ne doit pas tirer de cette circonstance toutes les conclusions pratiques qui découlent de l'exemption. Et il en est ainsi, en particulier, pour la question des ordinations.

Sur ce point précis des ordinations, comme sur le précédent, nous avons déjà exposé la doctrine. En 1928, p. 780 et suiv., nous avons rappelé, en résumé, parce que nous les avions déjà plus longuement expliquées, les règles qui déterminent, conformément au can. 956, quel est l'évêque de l'ordination. Nous n'y reviendrons pas aujourd'hui.

Dans la même réponse, *ad III*, pag. 781, à propos du supérieur de séminaire qui se trouve être évêque par l'ordre, nous avons répondu à la question présente. Le supérieur général pas plus que le supérieur de séminaire, n'a pas les qualités requises pour être l'évêque propre de l'ordination de qui que ce soit. Il ne peut ordonner que sur lettres dimissoriales de l'évêque propre, et avec l'autorisation de l'évêque Ordinaire du lieu d'exercer les pontificaux dans son diocèse. Et cela parce qu'il est simplement évêque titulaire, et que sa qualité d'évêque n'est pour lui la source d'aucune juridiction. Cette qualité d'évêque titulaire exclut même toute idée de juridiction, puisque l'exercice de la juridiction épiscopale est interdit expressément à ce titulaire dans le lieu même dont il porte le titre épiscopal.

L'évêque propre de l'ordination est toujours un Ordinaire d'un lieu. Et il en est ainsi en général, même pour les religions véritablement exemptes. Sauf le cas des abbés des monastères pour les ordres mineurs, même les exempts qui ont le droit de donner des lettres dimissoriales doivent adresser leurs sujets à un évêque ordinaire d'un lieu, à l'Ordinaire du lieu dans le territoire duquel se trouve la maison à laquelle appartient le religieux à ordonner (cf. can. 965). Ce n'est que dans les cinq cas exprimés au can. 966 que le supérieur religieux de l'Ordre exempt pourra donner des lettres dimissoriales dirigées vers un autre évêque.

A plus forte raison les congrégations religieuses qui ne sont pas exemptes ne peuvent-elles pas être soustraites à l'autorité de l'évêque propre de l'ordination pour la réception des ordres. D'ailleurs le droit le dit expressément. Et ce n'est même pas l'exemption, qui, pour les ordres majeurs, donne une autorité quelconque aux supérieurs religieux, ce sont les vœux solennels véritablement émis par le sujet. L'ordination de tous les religieux qui n'ont pas émis personnellement les vœux solennels, même s'ils sont profès des vœux simples dans un ordre, religion exempte de par le droit commun, est soumise au même droit que l'ordination des séculiers. C'est la lettre même du can. 964, n. 4.

Il est donc tout à fait clair, manifeste, que le supérieur général dont il s'agit ne saurait être l'évêque propre de l'ordination pour ses sujets. Il ne pourra jamais l'être, ne pourra jamais donner à ses sujets des lettres dimissoriales, puisque ses sujets sont dans l'impossibilité absolue de satisfaire à la condition qui lui donnerait ce pouvoir de donner des lettres dimissoriales, c'est-à-dire d'émettre des vœux solennels.

Ce supérieur général, n'étant qu'évêque titulaire, n'est pas un Ordinaire d'un lieu.

Ce supérieur général n'est même pas un Ordinaire du tout, même pour ses sujets, parce que ces supérieurs religieux seuls ont le droit à ce titre d'Ordinaire, qui sont les supérieurs majeurs des religions cléricales exemptes, d'après les termes mêmes du can. 198, § 1.

Les membres de cette société de missionnaires, même assimilée à un institut religieux, même de droit pontifical, sont soumis, pour toutes les ordinations, au droit des séculiers. Alors même que tous les membres de la société seraient évêques titulaires, aucun d'eux ne pourrait ordonner ses jeunes confrères, sans les lettres dimissoriales du propre évêque de l'ordination marqué par le can. 956.

Q. — L'*Ami*, en 1928, p. 380, déclare que toute prorogation au delà de 3 ans pour la profession temporaire conduirait à une nouvelle profession nulle.

Dans certaines communautés, c'est l'usage que lorsqu'une religieuse est arrivée à l'expiration de ses trois ans de vœux temporaires, et qu'une de ses compagnes n'arrivera à l'expiration de ces mêmes vœux que quelques mois après, on fasse renouveler les vœux de la première seulement pour quelques mois, afin d'attendre sa compagne, et de donner à la cérémonie plus de solennité.

Que penser de cet usage : 1° dans le cas où il s'agirait de renouveler les vœux pour un second triennat, et 2° dans le cas où la religieuse en question serait arrivée au moment de faire sa profession perpétuelle ?

R. — Le can. 574 § 2 prévoit que le supérieur légitime peut proroger la durée de la profession temporaire, mais pas pour plus de trois ans. Il y a alors renouvellement des vœux temporaires, pour la durée qu'impose le supérieur.

L'usage dont il est question touche au canon de deux façons : d'abord, parce que le supérieur proroge le temps des vœux temporaires ; et ensuite, mais seulement parfois, pas toujours, relativement au chiffre de trois ans.

Pour ce qui est de la prorogation des vœux temporaires, le supérieur légitime a tous droits. Sur ce point, l'usage n'est donc pas en opposition avec la loi du Code.

Mais, c'est à une condition, et c'est le second point : que cette prorogation pour unir les deux cérémonies ne s'ajoute pas, pour la première reli-